Traducción de Hugo Salas

homi k. bhabha

nuevas minorías, nuevos derechos

notas sobre cosmopolitismos vernáculos

edición al cuidado de mariano siskind

siglo veintiuno editores

Índice

Introducción. Los intersticios de lo nuevo: para una ética de las dislocaciones globales
Mariano Siskind 11

1. Reconocimiento, derechos y vecindad: hacia una ética de las comunidades paradójicas 23

2. Las ambivalencias de lo global 45

3. Sobre los derechos culturales de las minorías 71

4. En la caverna de la acción. Nuevas ideas sobre el tercer espacio 79

5. La (re)localización de la cultura. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos 89

6. Los mundos intersticiales de Derek Walcott y el derecho a la significación 109

7. Para (re)situar a Fanon 129

8. Filología y violencia en Ruanda: ética y política de las pedagogías humanistas 167

Dislocaciones de una biografía intelectual: del poscolonialismo al discurso de los derechos
Entrevista con Homi K. Bhabha,
por Mariano Siskind 191

Referencias bibliográficas 205

Fuentes 219

Introducción
Los intersticios de lo nuevo: para una ética de las dislocaciones globales

*Mariano Siskind**

W. J. T. Mitchell, profesor de Inglés e Historia del Arte de la Universidad de Chicago y editor de la prestigiosa revista académica *Critical Inquiry*, cuenta que, en la primavera de 1984, recibió un ensayo deslumbrante de un joven profesor de 35 años de la Universidad de Sussex. El texto llevaba el enigmático título de "Signs taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree outside Delhi, May 1817" [Signos tomados por prodigios. Cuestiones de ambivalencia y autoridad bajo un árbol en las afueras de Delhi, mayo de 1817], y trataba sobre los modos en que la autoridad del texto inglés (la construcción de su sacralidad, los usos y despliegues materiales de su hegemonía, la imprevisibilidad de sus traducciones culturales) se ve desestabilizada en diferentes contextos coloniales. "El ignoto autor, Homi Bhabha –escribe Mitchell–, nos preguntaba si nos parecía factible incluir su trabajo en un número especial que habíamos anunciado y que se iba a llamar 'Raza, escritura y diferencia'. Todavía recuerdo mi reacción descolocada y admirada leyendo esas hojas de carta mecanografiadas, enviadas vía aérea. De repente, mis nociones y convicciones sobre el alcance y la extensión de la literatura inglesa me parecían insulares y provincianas, tal

* Mariano Siskind es profesor de literatura latinoamericana en la Universidad de Harvard. Editó, junto con Sylvia Molloy, *Poéticas de la distancia. Adentro y afuera de la literatura argentina* (2006), y es autor de *Cosmopolitan Desires: Global Modernity and World Literature in Latin America* (de próxima aparición).

vez precisamente porque este joven profesor hablaba desde los márgenes provinciales y coloniales de la cultura inglesa". El ensayo se convertiría, diez años más tarde, en una de las piezas centrales de *El lugar de la cultura*, el libro que consagraría a Bhabha.

La dislocación del orden institucional que Bhabha analizaba en ese ensayo –y que el recuerdo de Mitchell registraba– reduplicó los efectos que la irrupción de los estudios poscoloniales en el campo de la crítica literaria y cultural inglesa había tenido a fines de los años setenta. En efecto, la publicación en 1994 de *El lugar de la cultura*, el libro clave para la renovación del discurso teórico poscolonial a partir de su reelaboración desde el psicoanálisis lacaniano y la filosofía postestructuralista, confirmó el lugar que Bhabha había comenzado a forjarse con la edición de *Nación y narración* en 1990, y transformó sus conceptos críticos –hibridez, ambivalencia, mímesis colonial, tercer espacio– en moneda corriente de los estudios literarios interesados en interrogar formaciones culturales que exceden el espacio de la cultura nacional o se inscriben en sus bordes y grietas.

La consagración institucional del propio Bhabha (profesor de Inglés y Estudios Afroamericanos; director del Mahindra Humanities Center en Harvard; asesor de la Unesco sobre diversidad cultural, del World Economic Forum de Davos sobre derechos humanos, y de museos como el Institute of Contemporary Arts de Londres, el Whitney, el Guggenheim y el MoMA de Nueva York, y jurado en la Bienal de Venecia y del Man Asian Booker Prize) y la sobreexposición que tuvieron sus ideas como consecuencia de su eficacia terminaron por crear la imagen errónea de un pensamiento estático y reducible a las determinaciones poscoloniales y anglófonas de su contexto histórico inmediato. Sin embargo, desde la publicación de *El lugar de la cultura*, y muy especialmente durante los últimos diez años, Bhabha escribió ensayos, dictó conferencias, dio clases y concedió entrevistas que establecieron continuidades, rupturas y resignificaciones respecto de los materiales estéticos y críticos que había utilizado para elaborar su análisis del discurso colonial y los procesos de identificación intersticiales.

Nuevas minorías, nuevos derechos presenta, justamente, una selección de ensayos y conferencias que trazan el mapa de las mutaciones, discontinuidades y reinscripciones del pensamiento de Homi Bhabha desde la década de 1990. Son ocho textos y una entrevista que hasta ahora no habían sido traducidos, entre los que hay tres conferencias inéditas también en inglés ("Las ambivalencias de lo global", "Reconocimiento, derechos y vecindad" y "Filología y violencia en Ruanda") que interrogan situaciones estéticas, éticas y políticas generadas por un proceso de globalización inconmensurable respecto del marco poscolonial de *El lugar de la cultura*. Si en 1994 Bhabha indentificaba la ambivalencia de la situación colonial como el espacio donde la hegemonía de la identidad metropolitana era socavada, lo que le interesa en esta etapa posposcolonial es la potencia ética que puede asumir el discurso crítico de las humanidades para pensar las escalas globales en las que se inscriben los sujetos minoritarios, marginales, carentes de derechos, radicalmente separados de toda instancia de justicia institucional o simbólica, pero también las marcas físicas y psíquicas que las dislocaciones de la globalización dejan en estos cuerpos desplazados. Estos ensayos y conferencias de Bhabha buscan abrir horizontes discursivos de justicia simbólica para inmigrantes, refugiados políticos, víctimas de diversas formas de violencia, y visibilizar su derecho a narrar y a dar testimonio de la experiencia traumática que constituye su minoridad.

En *El lugar de la cultura*, Bhabha estaba interesado en espacios culturales liminales ubicados en los clivajes de la nación, que él pensaba como entre-lugares, de donde resultan identidades híbridas. Para plantearlo con mayor precisión: procesos de hibridación cultural, que desplazan, resignifican y desfiguran las historias y tradiciones estables que los preceden para establecer nuevas formas de autoridad, ilegibles desde

las epistemologías que han sido dislocadas (por ejemplo, en relación con algunos de los casos de Bhabha: ni imperialismo británico ni nacionalismo poscolonial indio, sino nuevas identidades cuya contingencia cristalizada demanda nuevos marcos discursivos de significación). Décadas más tarde, a Bhabha le sigue interesando ese "tercer espacio", pero en el contexto de demandas éticas ancladas en un universalismo localizado al que denomina "cosmopolitismo vernáculo". Ahora se trata del lugar de la enunciación de un compromiso con los derechos del otro, un entre-lugar donde se articula una decisión ético-política (en el sentido del último Derrida), que define la tarea crítica como mandato; de un "tercer espacio" como la superficie relacional donde se forma lo que él llama, citando a Hannah Arendt, *"inter-est" humano,* el interés en la condición humana como condición de posibilidad de un discurso ético sobre la necesidad de nuevos derechos.

Pero para apreciar el modo en que los ensayos aquí reunidos iluminan nuevos alcances de las categorías que Bhabha esbozó hace más de dos décadas, es indispensable entender la especificidad de su intervención en el campo del poscolonialismo.

* * *

Como disciplina académica inscripta en los pliegues y las fisuras de las humanidades anglófonas, la teoría poscolonial se estructura en torno a la interrogación crítica de los modos en que el arte y la imaginación cultural europea (y luego la norteamericana) representaron la diferencia de sus Otros coloniales, y destaca las instancias textuales en que sujetos minoritarios lograron socavar y subvertir los dispositivos discursivos que sustentan la hegemonía colonial. Esta maniobra doble de desarticulación contrahegemónica y reconocimiento de la agencia subalterna puede leerse en dos libros insoslayables para una historia intelectual del poscolonialismo académico. El primero es *Orientalismo,* de Edward W. Said (1978), considerado un texto fundacional por su crítica de la formación discursiva (concepto tomado de Foucault), que inventó el Oriente como espacio de otredad absoluta, de irracionalidad, debilidad y erotismo, una construcción esencialista de la diferencia cultural que resultó funcional a la expansión colonial de Occidente. El segundo es *The Empire Writes Back* [El imperio contraataca], de los australianos Ashcroft, Griffiths y Tiffin (1989), la primera sistematización teórica del heterogéneo universo de reelaboraciones de la experiencia por parte de narradores y poetas asiáticos, africanos, caribeños, canadienses, australianos y neocelandeses. El título del libro refiere a una cita de Salman Rushdie que define el poscolonialismo como una relación agonal, una respuesta beligerante, y como primer contexto para la conceptualización de nuevas subjetividades y para la negociación de las inscripciones nacionales, regionales e intersticiales de las culturas de las ex colonias y otras periferias globales.

Desde la publicación en 1983 de "Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism" [Diferencia, discriminación y el discurso del colonialismo], el primer texto de Bhabha que comienza a delinear una intervención singular en el campo de los estudios poscoloniales, su crítica participa intensamente de este segundo momento fundacional del discurso poscolonial, que intenta complementar el gesto inaugural de Said y del que forman parte los autores de *The Empire Writes Back,* pero también Gayatri Spivak y Ngũgĩ wa Thiong'o, entre otros. Si en *Orientalismo* Said se concentra en la construcción europea de la otredad colonial en términos esencialistas, en sus textos de las décadas de 1980 y 1990 Bhabha se preocupa por señalar los espacios de resistencia constituidos en los límites internos y externos de la cultura nacional y sus sistemas legales (que Said minimiza en su presentación de un Occidente infinitamente exitoso en su avasallamiento total de Oriente). Bhabha propone, en cambio, volver a pensar la dominación en términos de una hegemonía no absoluta, sino marcada por la construcción ambivalente de una au-

toridad colonial fundada en un acto de violencia, pero que busca a la vez instituir civilización. La matriz lacaniana de la noción de "ambivalencia" de Bhabha se vuelve evidente cuando describe la escisión constitutiva del sujeto que resulta de estas condiciones de enunciación: aquel que se figura al producir la diferencia y la inferioridad del otro, pero que representa su institucionalidad en términos de una empresa emancipadora (una *misión civilizadora*), una empresa que eduque y *re*forme al sujeto colonial a imagen y semejanza de la cultura colonizadora.

Y las mismas nociones de ambivalencia e hibridez están en juego en su concepto de *mímesis colonial*, que deja de lado el sentido más obvio de copia oportunista de la cultura que ocupa el espacio de la autoridad por parte de un subalterno en busca de una subjetivación sujetada, para subrayar en cambio que, "como nos recuerda Lacan, el mimetismo es como el camuflaje, no una armonización de la represión de la diferencia sino una forma de parecido que difiere de, o impide, la presencia desplegándola en parte, metonímicamente" (Bhabha, 1994: 116).* Para Bhabha, en la mímesis del sujeto colonial, que representa su diferencia en términos de una identidad con el lugar de la autoridad que es "casi lo mismo, pero no exactamente" (1994: 112), hay que leer una subversión del orden hegemónico, que pone en evidencia la artificialidad de su poder. Como puesta en acto de la estructura de repetición y diferencia (que Bhabha toma de la *différance* derrideana), la mímesis colonial desnaturaliza la relación entre poder y autoridad, y abre la posibilidad de legitimar nuevas articulaciones de diferencia cultural desde perspectivas minoritarias, híbridas y transicionales (1994: 18-19).

* * *

* La traducción me pertenece.

Desde 1994 Bhabha ha sido traducido a una decena de lenguas y ha producido interesantes ecos en contextos de recepción poscoloniales, pero también ha sido objeto de productivas apropiaciones en espacios culturales donde la experiencia de la diferencia cultural y la liminalidad están sometidas a otras determinaciones históricas, como puede verse en la renovación de la literatura comparada en Brasil y en el discurso disciplinario de la sociología y la antropología cultural en Perú. En la Argentina, en cambio, la lectura de *El lugar de la cultura* fue tardía (el libro se publicó en 2002, en una traducción literal y poco feliz de César Aira, mientras que su excelente edición en portugués data de 1998) y prácticamente no tuvo eco ni ensanchó los límites del campo académico local. La obra de Bhabha generó apenas tres encuentros con la crítica cultural argentina: 1) la lectura de Álvaro Fernández Bravo (en su libro *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha)* de la poscolonialización de los discursos nacionalistas que Bhabha lleva a cabo en su ensayo "Diseminación. El tiempo, el relato y los márgenes de la nación moderna" (Fernández Bravo también escribió sobre *El lugar de la cultura* en las páginas de *La Nación,* en 2003); 2) la reflexión de Eduardo Grüner en *El fin de las pequeñas historias,* sobre el desapego de las categorías poscoloniales respecto de la herencia del marxismo para una crítica de la ideología multiculturalista, y sobre la productividad de la construcción por parte de Bhabha de la indeterminación del tercer espacio y la contingencia de las identidades que habitan ese espacio liminal; 3) la exhaustiva reseña de Beatriz Sarlo en las páginas de *Clarín* de las ideas principales de *El lugar de la cultura,* donde reconoce la sofisticación y brillantez de Bhabha como lector de textos literarios sensibles a la desintegración de la temporalidad colonial hegemónica y la articulación de voces subalternas reprimidas, al tiempo que le reclama más apego a la materialidad historiográfica y etnográfica de los casos que utiliza por fuera de la literatura y lo critica por ignorar la biblioteca latinoamericana que trabajó sobre el concepto

de *hibridación*, de Mario de Andrade, Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro y Ángel Rama a Alejo Carpentier, Antonio Cornejo Polar, José María Arguedas y Néstor García Canclini.

Es llamativo que puedan mencionarse apenas tres lecturas argentinas que recogieran el guante del desafío planteado por Bhabha y que su obra no haya interpelado a los colectivos más destacados del campo intelectual. Ninguna de las revistas de humanidades que inscribían sus debates político-culturales en el interior de universos teóricos marcadamente cosmopolitas –como *Punto de vista*, *Prismas* o *Pensamiento de los confines*– dejó rastros de la discusión crítica de su obra, ausente también en *El ojo mocho*, desde donde pensadores como Horacio González podrían haber discutido reconfiguraciones de los espacios nacional-populares de la cultura argentina. La falta de interés en un debate que estaba teniendo lugar en instituciones académicas de todo el mundo, y que los intelectuales locales –conectados y siempre atentos a lo que sucede a su alrededor– conocían a la perfección, no puede ser leída sino de manera sintomática, como síntoma de la ineficacia del poscolonialismo para intervenir agendas locales o, para decir lo mismo de otro modo, de la imposibilidad del medio intelectual local de traducir los términos del discurso teórico de Bhabha a fin de hacerlos dialogar con formaciones culturales emergentes escurridizas para marcos interpretativos afirmados sobre visiones demasiado estrechas de la cultura nacional, o para resoluciones dialécticas de sus excesos y bordes inasimilables.

En este sentido, *Nuevas minorías, nuevos derechos* reúne textos capaces de interactuar con algunas de las demandas políticas y culturales más dinámicas del campo intelectual argentino. En "La (re)localización de la cultura. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos", Bhabha relee *El lugar de la cultura* diez años después de su publicación, a través de una autobiografía intelectual que desplaza la centralidad de la imaginación poscolonial para pensar (y pensarse) a partir de las nociones de cosmopolitismo herido o vernáculo, cuya minoridad liminal

se opone a un cosmopolitismo global, basado en la universalización de relaciones nacionales, y por lo tanto incapaz de dar cuenta de experiencias de exclusión liminales y minoritarias.

En el contexto de la globalización, a la que Bhabha caracteriza como el despliegue espacial de estructuras temporales iterativas, "Las ambivalencias de lo global" y "Reconocimiento, derechos y vecindad: hacia una ética de las comunidades paradójicas" plantean la necesidad de articular discursos críticos que imaginen nuevas figuraciones de comunidades democráticas globales, que puedan contener, en los pliegues de su diferencia interna, a sujetos desplazados, acechados por la barbarie y carentes de protecciones estatales o de pactos internacionales anquilosados. Naturalmente, esta ética de la hospitalidad no puede enunciarse ni desde el lugar de la nación ni desde espacios universales abstractos, sino desde el "tercer espacio" de producción simbólica al que hice referencia en el comienzo de esta introducción, y que Bhabha delinea a partir de una deslumbrante reinterpretación de una escena clásica de *El corazón de las tinieblas*, de Joseph Conrad.

En "Sobre los derechos culturales de las minorías", "Los mundos intersticiales de Derek Walcott y el derecho a la significación", "Filología y violencia en Ruanda: ética y política de las pedagogías humanistas" y el ya mencionado "Reconocimiento, derechos y vecindad", explica que la formulación de una petición de derechos para sujetos minoritarios y postergados depende, por un lado, del establecimiento de mecanismos que permitan la narración y significación del trauma que resulta de las experiencias de la opresión colonial, la esclavitud, el trabajo forzado, la tortura, el hambre, la enfermedad, la soledad y la muerte, y por otro lado, de una descripción eficaz de la temporalidad proléptica de la demanda de derechos implicada en la reparación futura de las carencias del presente.

Finalmente, en "Para (re)situar a Fanon", Bhabha vuelve a uno de los pensadores clave de su biblioteca, alrededor de

quien había estructurado buena parte del universo teórico de *El lugar de la cultura.* Pero en vez de repetirse y tratar de identificar las relaciones entre la entonación tercermundista de Fanon y el discurso poscolonial, trae a la superficie el universalismo ético-político de su proyecto por un nuevo humanismo, que Bhabha pone a funcionar para pensar en debates globales (por ejemplo, la epidemia del sida como crisis mundial) en el contexto de lo que el escritor caribeño llamó una "redistribución de la riqueza y la tecnología, más allá de cualquier pietismo retórico de reparación moral", y que, por lo tanto, requiere un horizonte de justicia universal que Bhabha recupera en Fanon.

Pero, probablemente, el aspecto más notable del giro que Bhabha imprimió a su pensamiento en los últimos años tenga que ver con su posicionamiento franco en el lugar discursivo de la militancia por una nueva concepción de las humanidades, como espacio virtual en el que se entrecruza una pluralidad de discursos sociales y demandas dispares e inconmensurables, que deben ser traducidos a la lengua común de una universalidad contingente, funcional a las emancipaciones que los nuevos humanistas articulen en cada caso. La escritura de Homi Bhabha es tan sofisticada e inteligente como siempre, pero ahora busca lectores que se sumen a la empresa de fundar prácticas de lectura que piensen la relación entre las humanidades y los derechos humanos; humanistas sensibles –me dijo en una de nuestras entrevistas– a la materialidad de "una lengua que tiene la capacidad de articular la condición humana como una relación afectiva con la opresión, la humillación, la violencia, la pobreza, la ignorancia, la desnutrición, pero que al mismo tiempo tiene el poder de darle forma a lo humano como aspiración a la libertad, la salud, la representación política, la diferencia y la erradicación del hambre. Los humanistas, como los militantes por los derechos humanos, trabajan, o deben trabajar, para la realización de ese espacio de enunciación e interpretación". Quiero pensar que esta selección de textos inéditos traza los contornos

del proyecto intelectual al que Homi Bhabha nos convoca. Le agradezco su generosa invitación a trabajar entre sus papeles y el privilegio de la interlocución.

Cambridge, MA, diciembre de 2012

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen (1989), *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, Londres, Routledge.

Bhabha, Homi K. (1983), "Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism", en Peter Hulme, Margaret Iverson y Dianna Loxley (comps.), *The Politics of Theory*, Colchester, Essex, pp. 194-211.

— (comp.) (1990), "DisseminNation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation", en *Nation and Narration*, Londres y Nueva York, Routledge. [Ed. cast.: "DiseminNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna", en *Nación y narración*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.]

— (1985), "Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree outside Delhi, May 1817", *Critical Inquiry*, 12, 1, otoño, pp. 144-165.

— (1994), *The Location of Culture*, Londres y Nueva York, Routledge. [Ed. cast.: *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002.]

Fernández Bravo, Álvaro (2003), "El pensamiento postcolonial", diario *La Nación*, 16 de marzo.

— (2000), *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Buenos Aires, Manantial.

Grüner, Eduardo (2002), *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires, Paidós.

Mitchell, W. J. T. (1995), "Translator tra nslated", *Artforum*, 33, 7, marzo, p. 80.

Ngũgĩ wa Thiong'o (1986), *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, Portsmouth, NH: Heinemann.

Said, Edward W. (1978), *Orientalism*, Nueva York, Chatto&Windus. [Ed. cast.: *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2003.]

Sarlo, Beatriz (2002), "Nuestro mundo híbrido", diario *Clarín*, 23 de noviembre.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1999), *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge, Harvard University Press. [Ed. cast.: *Crítica de la razón poscolonial*, Madrid, Akal.]

Dislocaciones de una biografía intelectual: del poscolonialismo al discurso de los derechos

Entrevista con Homi K. Bhabha

por Mariano Siskind

—Hasta donde sé, nunca hizo referencia a su llegada a Oxford a principios de los años setenta, luego de graduarse en la Universidad de Bombay, por lo que mis primeras preguntas tienen que ver con ese momento de su biografía intelectual. Me interesa conocer el contexto material de su primer acercamiento al postestructuralismo, el psicoanálisis y la revisión althusseriana del marxismo, así como también los modos en que comenzó a pensar las situaciones culturales poscoloniales dentro de estos marcos de referencia teóricos.

—Antes de mi llegada a Oxford, mi educación en la India se limitó a una comprensión muy tradicional y canónica de la literatura inglesa. En gran medida, mi instrucción estuvo en manos de personas que habían ido a Oxford, profesores de Literatura muy tradicionales, severos y con una mirada fuertemente anclada en las periodizaciones: especialistas en literatura medieval, Marlowe, el teatro del Renacimiento, la novela victoriana; fue *ese* tipo de educación, una educación muy tradicional, la que recibí en Bombay. Y luego me trasladé a Oxford.

—¿A qué edad?

—Debo haber tenido 20 o 21. Al llegar a Oxford, me vi obligado a obtener otra vez el título de grado porque no reconocían el de la India. Cabe acotar que por aquellos días, en Oxford, a diferencia de lo que ocurría en cualquier otro lugar del mundo, el título *de verdad* era el título de grado. Era ese nivel el

que dejaba en uno el sello de Oxford. Tenía un sistema de tutoría: había un profesor cada dos estudiantes. Sin importar la celebridad que hubiera alcanzado tal o cual profesor, todos se desempeñaban como tutores. Había clases magistrales, a las que no concurrían demasiadas personas; aunque, ahora que recuerdo, algunas fueron muy enriquecedoras, como las de Richard Ellman, que por aquel entonces estudiaba la obra de Joyce y luego la de Oscar Wilde. Ellman avanzaba capítulo por capítulo de una manera pedagógica muy directa, prácticamente novedosa, brindando a los alumnos toda la bibliografía, de la cual él mismo era un gran exponente. Pero, por algún motivo, las clases resultaban insulsas, no parecían atractivas, por lo que muchos alumnos las evitaban. Personalmente, creo que fue una tontería de mi parte no asistir y tomar notas en silencio, fuera o no una experiencia fascinante; al igual que la mayoría de mis compañeros de aquella época, no lo hice. Había una única profesora, que no publicó nunca nada en toda su carrera, pero que impartía clases extraordinariamente magnéticas, sobre todo acerca de la novela de fines del siglo XIX y sobre la literatura de Henry James.

En general, mi tránsito fue de una educación muy tradicional en la India a Oxford, donde continué formándome en un canon muy tradicional. No obstante, había dos seminarios que iban contra la corriente, los de Terry Eagleton y Jonathan Culler. Oxford estaba muy compartimentalizada por disciplinas, y los estudiantes de Literatura inglesa no asistíamos a muchas clases del departamento de Francés o de Estudios latinoamericanos. A decir verdad, eran regiones bastante segregadas, y la experiencia de participar del seminario de Terry durante mi segundo año allí fue bastante extraordinaria. En ese momento de su carrera, todavía no impartía los seminarios teóricos que han llegado a ser su especialidad, sino que, debido a exigencias de Oxford, sus clases consistían en las tradicionales *explication de texte,* y lo mismo ocurría con Jonathan Culler. Sus seminarios sobre crítica literaria marxista y estructuralismo eran extracurriculares. En ese momento no

podíamos escribir alguno de nuestros ensayos obligatorios sobre teoría literaria; no había nada por el estilo.

—Sin embargo, fue en ese contexto que usted leyó a Lacan, a Lévi-Strauss y a Althusser por primera vez.

—Exacto. A Lacan lo leí en un contexto aún más informal. Fue en la casa de alguien. Y creo que eso sucedía en toda Inglaterra en aquella época. La primera vez que leí a Lacan fue en el living de Anne Wordsworth, una profesora casada con un sobrino bisnieto de William Wordsworth. Nos encontrábamos en su casa y yo me quedaba allí mirando esos textos que no lograba entender, pensando "¿Qué puedo decir yo acerca de esto?" y esperando que fuera la hora de que a todos se les antojara té. Me aseguraba siempre de ser el primero en correr a la cocina y decir "¡Yo preparo el té!", pensando que si no lograba ser de utilidad para algo tal vez me pidieran que dejara de asistir, ya que no entendía nada de lo que discutían. El marxismo, desde luego, fue mucho más accesible, y esto se debió en parte a que Terry Eagleton escribió muchísimas pequeñas "introducciones" o distintos textos que en realidad no eran sino introducciones a la teoría. En la India, mi exposición al marxismo había sido bastante superficial. Había leído el *Manifiesto Comunista,* algo de Trotsky, algo de Lenin, pero en lo que respecta a la literatura, no puedo decir que hubiera leído nada de crítica marxista. Tal vez haya leído algo de Christopher Caldwell, que murió en la guerra civil española, un teórico mucho más interesante de lo que se cree. Hoy nadie lo conoce. Pero le debo mi aproximación teórica o incluso prototeórica a la relación entre el marxismo y la cultura a Eagleton, quien terminó convirtiéndose en un buen amigo. Terry y Jonathan Culler eran los grandes representantes en Oxford de dos tipos distintos de discurso crítico, y mi iniciación en la teoría se produjo por su mediación, escuchándolos y leyéndolos, y también a través de Pierre Macherey, y de Renée Balibar, la madre de Étienne, que escribió un libro

maravilloso llamado *Les français fictifs* acerca de la ideología implícita en aquello que se suponía que era ser francés, tal como se enseñaba en las escuelas. Y también de Lucien Goldmann, que tendió un puente entre el estructuralismo que estudiábamos con Culler y el marxismo.

Ese era el contexto teórico, pero la currícula cotidiana era muy tradicional, de G. Chaucer a T. Hardy. Si bien en el primer año estudiamos el modernismo, en el segundo retrocedimos hasta Chaucer y a partir de allí fuimos avanzando hasta el siglo XIX. Pero yo ya había recibido esa educación tradicional en la India y, luego de escribir los trabajos de investigación obligatorios sobre Yeats y Auden que debía presentar el primer año, en gran medida perdí el interés sobre lo que supuestamente había ido a hacer en Oxford. Comencé a leer antropología por mi cuenta. En ese momento, pensé que tal vez después de graduarme pudiera seguir estudiando Antropología (Oxford tenía una larga y célebre tradición en esa materia); después de todo, yo creía que habría de regresar a la India y convertirme en periodista o cineasta, quién sabe, tal vez intentaría escribir novelas... Me interesaba mucho la escritura creativa.

—En aquellos años, escribía poesía...

—Sí, escribía poesía, y lo hacía con mucha dedicación, no tanto en Oxford, pero sí antes, en la India. Sin embargo, cuando las cosas se pusieron serias, me embarqué en un trabajo muy demandante sobre Henry James con una profesora muy distinguida pero totalmente desconocida, la señora Bednarowska. Ella vio algo en mí y me dijo que no tenía que estudiar Antropología, que mejor sería que me entrevistara con Richard Ellman, quien por aquel entonces estaba a cargo de la cátedra más prestigiosa de Oxford. Fui a verlo y me pidió algunos de mis ensayos. Se los llevé. Después volvió a llamarme y me dijo: "Realmente creo que usted debería seguir en literatura, y por eso voy a escribir una carta de recomendación a la oficina de admisiones". Le dije que la fecha de inscripción había pasado y me dijo que no me preocupara. "Voy a decirles que tomen en cuenta su pedido de admisión." Y así fue como finalmente terminé mi licenciatura en Literatura Moderna (el equivalente en realidad a una maestría de hoy) y luego el doctorado en el Christ Church College de Oxford. En Oxford no era habitual que la gente talentosa hiciera el doctorado, ya que eran inmediatamente contratados como profesores apenas terminaban la licenciatura. Pero yo sabía que quería venir a Estados Unidos para tener una experiencia académica distinta, así que, aun contradiciendo la opinión de mis tutores, me inscribí en el programa de doctorado. Cuando tuve que decidir el tema de mi tesis, estaba dividido entre Robert Lowell, en quien estaba muy interesado, y V. S. Naipaul, porque nadie había escrito nada sobre él, a excepción de algunos pocos periodistas. Cuando finalmente me decidí por hacer un trabajo sobre Naipaul, el problema fue que no había ningún profesor que pudiera supervisarme. Entonces, recibí ayuda de un profesor adjunto que trabajaba en el departamento de Literatura caribeña, hasta que John Bayley (el marido de Iris Murdoch) accedió a supervisar mi tesis, diciendo de esa manera adorable que era tan propia de él: "Yo no sé nada de esto, pero me parece brillante".

—Me interesa mucho ese momento en que usted decidió abrirse a la segunda alternativa, estudiar a Naipaul, en vez de apegarse a lo que hubiese sido una tesis más tradicional en Oxford. En retrospectiva, ¿cree que ese momento puede ser considerado un punto de inflexión en su carrera, que marcó el abandono de los modelos académicos tradicionales que había estudiado en la India y Oxford, hacia cuestiones críticas que pudieran resultar más cercanas a la experiencia histórica personal que traía de la India?

—Sí, no sé exactamente por qué pensé en V. S. Naipaul, porque nadie jamás me había dado una clase sobre su literatura

ni me había recomendado leer sus novelas. Pero lo había leído, y permítame decirle algo que su pregunta me ha hecho recordar, porque es realmente una muy buena pregunta: si retrocedo hasta ese momento en que leí a Naipaul por primera vez, recuerdo haber sentido en él una verdadera reverberación, el eco genuino en el lenguaje de un tipo particular de subjetividad, y me gustaría subrayar que fue justamente en su lenguaje, no tanto en los antecedentes, la historia o la puesta en escena. Su uso particular del inglés transmitía una sensación de temor y ansiedad que me recordó parte de mi propia experiencia, algo que no encontraba en los novelistas indios partidarios del realismo social que habían escrito sobre los antecedentes de la independencia y la separación de la India y Pakistán, los ritos comunitarios y la religión. Estos escritores escribían en el mejor idioma que conocían, un lenguaje verdaderamente occidental (aun cuando utilizaran formulaciones que para ellos tenían un timbre indio, como ocurre en Kipling, un lenguaje que tiene un aspecto sorprendentemente barroco). Si bien eran significativas, y mucho más cercanas a mí en términos de experiencia, esas novelas no me hacían recordar mi pasado del mismo modo en que las novelas de Naipaul me recordaban algo que no podría haber articulado nunca en ese momento: cierta mezcla de pasión e incomodidad respecto del idioma que había heredado. En casa hablábamos maratí, inglés y persa gujarati, el dialecto que hablamos los persas zoroastrianos, un tipo particular de *patois* del gujarati. Pero el inglés era mi lengua favorita, era el material lingüístico de mi literatura favorita, era el idioma que prefería hablar, y al mismo tiempo no era mío. Al leer a Naipaul, encontré una experiencia similar, y su inglés, como sonido existencial, como afecto existencial, realmente me llegó. Sentí que conocía su mundo, si bien no sabía nada acerca de los inmigrantes hindúes del Caribe, un ámbito por completo alejado de mi propia experiencia. Pero conocía la angustia de la que daban cuenta la sintaxis y las selecciones léxicas de Naipaul, conocía esa incertidumbre,

esa pasión. Permítame que insista: fue algo que se produjo en el plano del lenguaje, no de la trama o de las ideas detrás del relato. Ahí había algo que me resultaba tremendamente importante e íntimo. Era un inglés imperfecto, un dialecto en cierto sentido, perfectamente formado, pero angustiado por su propia existencia. Mucho después, leyendo *El monolingüismo del otro,* de Derrida, encontré una experiencia similar en la vida y el contexto del propio Derrida. Y él supo expresarlo de la manera más potente: "No tengo más que una lengua y no es la mía". Para él, se trataba de una situación aún más extrema, ya que sólo disponía del francés magrebí de Argelia. En mi caso, yo tenía otras alternativas indias, pero no había punto de comparación: el inglés era el idioma que yo manejaba en forma verdaderamente fluida y el que elegía. De allí que viviera la misma experiencia. Y fue extraño, inquietante, descubrir en Naipaul una experiencia de la lengua inglesa tan cercana a la mía. En la obra de Naipaul me sentía en casa.

—Por lo que me dice, parecería que durante esos años en Oxford tomó varias decisiones, tal vez no enteramente conscientes, que habrían de guiarlo a la construcción de un objeto de estudio, decisiones guiadas por la experiencia del desplazamiento.

—Eso es totalmente cierto.

—Tal vez parezca un poco artificial traer a colación aquí un extraño pasaje autobiográfico de uno de sus ensayos, pero parece adecuado, ya que describe precisamente esa coyuntura a la que hace referencia. Tratando de recordar la génesis de los ensayos que luego habrían de formar parte de El lugar de la cultura, *usted escribe: "Lo que faltaba en el mundo tradicionalista de los estudios literarios ingleses, tal como los encontré, era un compromiso rico y paradójico con la pertinencia de aquello que se ubica en una relación* oblicua *o foránea a las fuerzas del centro. Escritores del margen, textos literarios pasados por alto, temas y tópicos latentes o no abordados en las grandes obras*

de la literatura: esos eran los ángulos de visión y visibilidad que me encantaban".

—Sí, exacto. Y cuando usted habla de desplazamiento, piense en esto: cuando tuve que escribir acerca de *Una casa para el señor Biswas*, de Naipaul, las herramientas teóricas que había aprendido de Terry [Eagleton] y Jonathan Culler me resultaban insuficientes, y no había ninguna tradición crítica de este tipo en la literatura contemporánea. No me interesaba la bibliografía sociológica existente sobre Naipaul, preocupada por la experiencia de los inmigrantes caribeños pero nada atenta a la materialidad estética de sus relatos. Mi lectura de Naipaul era muy distinta. Yo quería escribir acerca del sentido de alienación y pérdida del yo, acerca de la crisis formalmente registrada en el ámbito de la intersubjetividad bajo una estructura representacional aparentemente realista. Todo lo que uno espera del realismo literario (la confianza en la referencialidad, la sensación de *bildung*, la sensación del desarrollo de la conciencia, la noción de autonomía), todos esos rasgos de la *bildungsroman*, en las novelas de Naipaul, se veían socavados. En aquella época, sentí que carecía de una tradición crítica capaz de hacer lugar a mis hallazgos, ya que las lecturas marxistas y las interpretaciones de la denominada literatura del Tercer Mundo, así como también la crítica sociológica sobre el contexto político y cultural, no me resultaban de ninguna utilidad. Sabía que había algo importante que decir acerca de la forma y la ideología de esas obras, pero en mi intento por entender las subjetividades coloniales y poscoloniales, el marxismo althusseriano no alcanzaba a iluminar la ambivalencia del proceso de conformación del sujeto tal como lo podía encontrar en una novela como *Una casa para el señor Biswas* o en la generalidad de las situaciones coloniales/poscoloniales. Fue esa insatisfacción la que me condujo hacia el psicoanálisis lacaniano. En el personaje del señor Biswas encontré una noción ambivalente de identificación, consciente de su propia escisión, donde el mimetismo hacía las veces de una duplicidad que constituía un modo estratégico de supervivencia y creatividad. Había pasado todo un verano, largo y frustrante, tratando de escribir una crítica ideológica althusseriana de la novela de Naipaul, pero el único marco teórico que me permitió entender esa experiencia ambivalente fue la noción psicoanalítica de subjetividad. El texto mismo me obligaba a ir más allá de los conceptos marxistas que había aprendido con Terry Eagleton. Es interesante advertir que, debido a que no tenía ninguna educación formal en ninguno de estos temas, buena parte de la teoría lacaniana con la que trabajaba la había aprendido de la renombrada revista de cine *Screen*. Entonces, y esto habría de resultar muy significativo para mi futuro como teórico, mis libros de texto fueron en realidad apropiaciones feministas y cinematográficas de la teoría. Digo esto para reforzar la idea de desplazamiento a la que apunta su pregunta: mi adquisición de las nociones teóricas clave estuvo condicionada por un desplazamiento de la educación que recibía en Oxford, y terminé sintiéndome en casa lejos de la literatura india o del canon británico, en unos textos caribeños que transcurrían en un lugar determinado, Trinidad, en el que nunca había estado.

—Permítame avanzar hasta un momento posterior de transición, angustia y desplazamiento en su biografía intelectual. Esta idea de ambivalencia fue crucial para producir, durante los años ochenta, los ensayos que constituyen el núcleo de El lugar de la cultura, *publicado en 1994. Pero poco después, en 1997, usted ya había avanzado con otro rumbo, y comenzó a escribir y dar disertaciones sobre otros temas; más aún, a resignificar algunos de sus conceptos clave con el propósito de abordar las nuevas articulaciones de la diferencia cultural en lo concerniente a cuestiones de los derechos de las minorías, la violencia política, la supervivencia y el testimonio, y muchos de los problemas que aparecen en los ensayos contenidos en este libro. ¿Cómo evalúa ahora, en retrospectiva, la continuidad y discontinuidad de su trabajo durante y después de ese período en que* El lugar de la cultura *fue leído con euforia por académicos y activistas, haciendo*

además que el público general del mundo entero se interesara por las problemáticas del poscolonialismo?

—Sí, eso fue lo que ocurrió. Me siento profundamente honrado por el hecho de que aún hoy, en 2012, algunas personas todavía estén interesadas en reproducir partes o fragmentos de *El lugar de la cultura*. Por razones que me resultan desconocidas, mi trabajo parece haber tenido una gran repercusión. En términos de esa transición que usted señala hacia nuevas cuestiones críticas y políticas, en los años noventa comencé a recibir invitaciones de instituciones no académicas para escribir y dar charlas acerca de nuevos objetos y abordar problemas acerca de los cuales no había reflexionado hasta ese momento. Recibí invitaciones de galerías de arte y museos, de grandes instituciones como el Foro Económico Mundial y la Unesco, pero también de los rincones teóricos y poscoloniales de la academia, y mis publicaciones han navegado entre estos tres ámbitos; tal vez a ello se deba que algunas de las ideas en las que vengo trabajando desde fines de los años noventa resulten menos visibles. Al mismo tiempo, aprecio la oportunidad que esto me brinda de abordar tres ámbitos tan diversos, y el intento de hablarles a públicos tan distintos acerca de las cuestiones que plantea la diferencia cultural en comunidades de traducción (una de las mayores preocupaciones de mi obra) me ha llevado a plantearme preguntas que no podría haber anticipado.

—Uno de los giros más excepcionales y notorios de su obra tiene que ver con los fundamentos éticos de sus argumentos teóricos. Tal vez la palabra "giro" parezca una caracterización demasiado drástica, ya que lo ético no era un factor que estuviera ausente, sino antes bien latente, pero que ahora se ha convertido en el centro de su reflexión sobre los derechos y la supervivencia. Tomemos como ejemplo dos nociones cruciales en su obra tales como las de hibridez *y* tercer espacio. *Mientras que en* El lugar de la cultura *se las define en relación con su especificidad lingüística y psíquica como espacios de enunciación*

donde es posible negociar las diferencias culturales, en su producción más reciente se las construye como espacios culturales de decisiones éticas ligadas a resoluciones injustas y violentas de la diferencia. Esto supone una importante resignificación de conceptos centrales de su obra.

—Creo que tiene usted razón. La cuestión ética es, de hecho, uno de los puntos de convergencia fundamentales de mi obra. Supongo que tal vez se deba a que nunca me atrajo el moralismo de ciertas formas de crítica, aun cuando compartiera estrechamente su dirección política general. Los discursos prescriptivos y fundacionales descuidan una de las dimensiones más interesantes de los artefactos estéticos y culturales: la posibilidad de subrayar las determinaciones contingentes de la diferencia entre poder y autoridad. Mi obra es bastante conocida por sus planteos antibinarios y por tratar de reintroducir la noción de contingencia en la conceptualización del conflicto cultural. Cualquier comprensión binaria de las luchas políticas y las contradicciones culturales procura mitigar la angustia resultante de la naturaleza antagónica de las relaciones culturales; en mi opinión, confinar lo que alguna vez fuera una tensión contradictoria a un receptáculo de consenso gigantesco, vertical y trascendente deja escapar las posibilidades creativas de la contingencia, la creatividad de la iteración. Es importante dar cuenta de nuestra imposibilidad de predecir de qué manera, dónde o cuándo habremos de conquistar nuestros derechos; más aún, es preciso que nos abstengamos de enunciar cualquier tipo de discurso predictivo fundado en un plan general trascendental o teleológico. Desde luego, es verdad que en los contextos subalternos prevalecen ciertas condiciones históricas y materiales, pero al intentar comprender esos momentos de deslizamiento, de desplazamiento, de contingencia, comenzamos a entender verdaderamente de qué manera aquellos que tienen el poder no necesariamente detentan la autoridad. Es esta desautorización del poder la que lentamente, a lo largo del tiempo, aun

en las condiciones más hegemónicas, da lugar a una crisis de legitimidad, y nuestra contribución como académicos de la literatura es, precisamente, rastrear estos procesos dentro del ámbito de las representaciones culturales.

—¿De qué manera se relaciona esta apertura de una brecha entre el poder y la autoridad con la reflexión ética sobre la noción de derechos que se ha vuelto central en sus ensayos y conferencias más recientes?

—Bueno, la cuestión es que toda demanda de derechos se articula precisamente desde ese tercer espacio que se constituye en el momento en que se produce una diferenciación entre el poder y la autoridad. Me interesa mucho la temporalidad de los derechos y la necesidad de abordar su futuridad. Pienso en una noción proléptica de la temporalidad de los derechos (o, antes bien, de la temporalidad de su demanda), que preste atención a la necesidad de peticionar frente a la posibilidad de condiciones inciertas, la necesidad de mirar hacia el futuro para ser capaces de realizar una intervención en el presente. ¿Cuál es la actitud ética de este momento de prolepsis? Naturalmente, no tiene que ver con la institución de reglas morales, sino con una responsabilidad hacia esos otros carentes de derechos cuyos reclamos no podemos anticipar.

—¿Cómo caracterizaría hoy el contorno cultural de ese otro que necesita reconocimiento? Pienso en la subjetividad liminar del inmigrante indocumentado, el refugiado y los demás otros que carecen de una plataforma legitimizada que les permita articular una demanda de derechos, y de un interlocutor institucional claro ante el cual puedan plantear su demanda.

—Es una muy buena pregunta. Quienes hoy necesitan reconocimiento, o necesitan de otros para reclamar sus derechos, se encuentran atrapados en la temporalidad proléptica a la que hiciera referencia; se trata de la temporalidad de las formas liminares de subjetividad a las que damos distintos nombres en coyunturas históricas particulares, una liminaridad que se define en relación con la falta de reconocimiento en el presente y la futuridad del discurso sobre los derechos que se afirma a sí mismo a partir de la contingencia de la inclusión. Pero la liminaridad de estos sujetos va más allá de la prolepsis de sus demandas de derechos. Por ejemplo, el discurso público tiende a representar el lugar de los trabajadores inmigrantes e indocumentados en términos de marginalidad, pero, de hecho, su verdadero lugar social es intersticial. Están en medio de nuestra vida, ya sea debido a que trabajan en los intersticios de una economía que no podría funcionar sin ellos o porque, como trabajadores domésticos, se ubican en los intersticios de nuestra intimidad. Están entre la madre y el hijo, entre lo crudo y lo cocido, entre la naturaleza y los bellos jardines, y por tanto tenemos la responsabilidad de imaginar una noción de derechos capaz de dar cuenta de estos modos intersticiales y traducibles de agencia que son inconmensurables con un sujeto de derechos concebido en términos universales, autónomos y soberanos; de imaginar una noción de los derechos que no esté formulada desde el punto de vista del Estado, sino desde la perspectiva de un lugar de enunciación minoritario, en que una demanda de reconocimiento se formula con términos que el Estado no es capaz de absorber por completo.

Cambridge, 16 de octubre de 2012